

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Dansac, Yael
Aprender a ver y sentir lo invisible: pedagogía somática en prácticas espirituales alternativas
Encartes, vol. 7, núm. 14, septiembre 2024-febrero 2025, pp. 173-201
Enlace: https://encartes.mx/dansac-etnografia-aprendizaje-somatico-new-age-espiritualidad-francia
Yael Dansac, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2681-2301
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v7n14.360



REALIDADES SOCIOCULTURALES

APRENDER A VER Y SENTIR LO INVISIBLE: PEDAGOGÍA SOMÁTICA EN PRÁCTICAS ESPIRITUALES ALTERNATIVAS

LEARNING TO SEE AND FEEL THE INVISIBLE: SOMATIC LEARNING IN ALTERNATIVE SPIRITUAL PRACTICES

Yael Dansac*

Resumen: El artículo expone un proceso de aprendizaje somático progresivo que tiene como objetivo la producción de un cuerpo sensible capaz de interactuar con agentes no humanos promovidos en prácticas espirituales de inspiración New Age y neopagana. Los rituales contemporáneos realizados en el sitio arqueológico de Carnac, Francia, se toman como base etnográfica y empírica al considerarlos espacios de aprendizaje sensorial donde los participantes desarrollan su atención corporal para verificar la eficacia de las técnicas implementadas. El análisis muestra que los elementos principales que componen la pedagogía somática aplicada son el aprendizaje de un lenguaje sensorial alternativo, la ejecución de técnicas corporales, la práctica de la visualización y la incorporación de imaginarios somáticos.

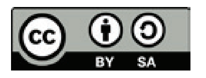
Palabras claves: aprendizaje sensorial, experiencia somática, espiritualidad, neopaganismo, Carnac, megalitos, Francia.

LEARNING TO SEE AND FEEL THE INVISIBLE: SOMATIC LEARNING IN ALTERNATIVE SPIRITUAL PRACTICES

Abstract: This article describes a progressive somatic learning process that aims to produce a body sensitive enough to interact with the non-human agents promoted in New Age and neopagan spiritual practices. Contemporary rituals organized at the archeological site in Carnac, France, are the empirical research subject of this ethnography. These rituals are approached as spaces for sensory

* Universidad Libre de Bruselas. Bélgica.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 173-201
Recepción: 31 de julio de 2023 • Aceptación: 5 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





learning where participants tune into their body in order to verify the effectiveness of the techniques. As shown in the analysis, the core elements of the somatic learning applied in the rituals include the incorporation of an alternative sensory language, body techniques, visualization, and somatic imaginaries.
Keywords: sensory learning, somatic experience, spirituality, neopaganism, contemporary paganism, Carnac, megaliths, France.

Introducción

En los últimos veinte años, diversos investigadores han analizado la dimensión corporal y sensorial de la experiencia vivida por quienes participan en prácticas que promueven una concepción holista del ser humano[1] (De la Torre y Gutiérrez, 2016; Jamison, 2011; Pierini *et al.*, 2023; Pike, 2001). Los resultados obtenidos por dichos estudios han señalado la primacía de lo sensorial en la elaboración y socialización de experiencias de naturaleza espiritual, así como también el rol otorgado a los sentidos como herramientas utilizadas para construir experiencias valorizadas como trascendentes. Esto ha revelado la importancia acordada al cuerpo como espacio donde los participantes registran dichas experiencias de manera sensorial y emocional. Entre las prácticas holísticas analizadas, aquellas asociadas a los fenómenos heterogéneos identificados como New Age[2]

---

[1] A diferencia de la concepción dualista que distingue cuerpo y alma, en las prácticas espirituales holistas el cuerpo se considera como una unidad que incluye también la mente, el espíritu y el cosmos. Por ende, el cuerpo es el espacio en donde se experimenta sensorialmente una reconexión a nivel cognitivo y significativo (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 154).

[2] Heredero de las sociedades teosóficas del siglo XIX, el New Age es un fenómeno heterogéneo y la expresión de una espiritualidad global. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2011: 188) lo han teorizado como un circuito en el que las tradiciones locales y autóctonas se ofrecen a los practicantes como fragmentos descontextualizados de su origen, como una matriz de resignificación de las mismas basada en algunas creencias comunes entre las que destacan: la llegada de una nueva era astrológica marcada por la convivencia armónica entre todas las tradiciones culturales existentes entre sí y con la naturaleza; la idea del universo como un sistema energético en el que cada elemento se encuentra interconectado y la noción de transformación personal basada en el autoconocimiento.



y neopaganismo[3] han servido como casos de estudio ideales para explorar nuevas jerarquías sensoriales que valoran el tacto como sentido clave para percibir la presencia y agencia de entidades convocadas, tales como energías y espíritus (Rountree, 2006; Lombardi, 2023: 77).

Desde la antropología, el análisis de la construcción cultural del cuerpo ha impulsado el conocimiento sobre la socialización de las experiencias corporales y sensoriales. El enfoque corporal, interesado en cómo determinadas prácticas culturales se inscriben en el cuerpo (Blacking, 1977), surgió como una crítica al textualismo característico de la antropología de principios de los años ochenta.[4] En la década siguiente, el interés antropológico por el cuerpo dio lugar a un giro sensorial que centró la atención en la identificación de distintos patrones culturales de percepción sensorial que forjan la experiencia humana (Howes, 2018: 7). Dicho proceso dio lugar a una orientación metodológica llamada "corporización", que está fuertemente influenciada por la obra de Maurice Merleau-Ponty (1945, 1964) y por los escritos de Pierre Bourdieu (1977: 124). El primero propuso romper con el dualismo cartesiano que separaba el cuerpo de la mente,[5] y el segundo brindó un enfoque de la corporización en el que la noción del cuerpo incluye los sentidos, las emociones y la conciencia.[6] El paradigma de la corporización al cual me adscribo fue propuesto por Thomas J. Csordas (1990), quien aborda analíticamente la experiencia corporizada que los individuos tienen de su propio cuerpo y las formas como lo utilizan para interactuar con su entorno físico y social. A partir

[3] Las espiritualidades identificadas como neopaganas valorizan las relaciones humanas con la naturaleza y adoptan cosmologías politeístas y animistas (Rountree, 2006: 104). Para Renée de la Torre *et al*. (2021: 4), el neopaganismo representa una salida desencantada de la modernidad, de las religiones institucionales y del capitalismo que busca un horizonte sacro en la naturaleza y en las tradiciones precristianas.

[4] Las aperturas a dicho enfoque fueron desarrolladas por Marcel Mauss (1950) y Claude Lévi-Strauss (1962). Este último se interesó por el vocabulario sensorial que caracteriza los sistemas clasificatorios de las sociedades tradicionales.

[5] Merleau-Ponty (1945, 1964) sostiene que percibimos y actuamos en nuestro entorno a través de formas de actividad experimentadas y sentidas en las que nuestro cuerpo y nuestra mente son inseparables.

[6] El cuerpo puede "sentir" e identificar la obligación, la razón, la belleza, lo sagrado, la curación, etc. (Bourdieu, 1977: 24).



de estas teorizaciones, Csordas desarrolló la noción de "modos somáticos de atención" (Csordas, 1993: 138), definidos como modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Dichos modos no son arbitrarios ni están biológicamente determinados, sino que se encuentran culturalmente construidos.

En este artículo, analizo modos somáticos de atención que son característicos de las prácticas de inspiración New Age y neopagana que se realizan en el sitio arqueológico de Carnac. Los datos recabados en este sitio fungen como base etnográfica y empírica para abordar cómo los participantes aprenden a experimentar estas actividades con su cuerpo y sus sentidos. El objetivo del texto es brindar una comprensión lo más completa y fiel posible del proceso de aprendizaje que moldea las experiencias sensoriales de los practicantes. Los datos presentados en este artículo fueron recolectados aplicando una etnografía sensorial caracterizada por la implementación sistemática de distintas herramientas (Pink, 2009). La categorización y el análisis de los datos me permitió identificar y reconstruir un proceso que denomino "pedagogía somática". Los elementos que conforman esta clase de educación sensorial progresiva son susceptibles de ser identificados en otros contextos rituales propios de las espiritualidades New Age y neopaganas. Puntualmente se trata del aprendizaje de un lenguaje sensorial alternativo, la ejecución de técnicas corporales, la práctica de la visualización y la incorporación de imaginarios somáticos.

Desde un punto de vista emic, el objetivo de las prácticas analizadas es acceder a los "poderes curativos" de los megalitos locales mediante la intervención de seres no humanos llamados "espíritus del lugar". Como en el caso de las ceremonias animistas contemporáneas, dichas prácticas funcionan como espacios donde los participantes "aprenden a interactuar de manera adecuada con otras personas, no todas humanas" (Harvey, 2005: 17).[7] El efecto principalmente deseado por los participantes es la adquisi-

[7] La valoración de interacciones humanas con seres no humanos (energías, espíritus, objetos, lo divino) es promovida por las corrientes espirituales que derivan del "nuevo animismo contemporáneo" (Harvey, 2013). Este animismo está centrado en el establecimiento de relaciones horizontales y recíprocas con seres no humanos a los que se les reconoce el potencial de actuar, comunicar y reflexionar.

ción de estados afectivos inscritos en los regímenes emocionales promovidos dentro del New Age y la cultura del desarrollo personal, los cuales son susceptibles de generar las condiciones "objetivamente requeridas para la plena realización del ser humano y su potencial" (Mossière, 2018: 65). Las prácticas también fungen como espacios-tiempo en donde los practicantes establecen interacciones ritualizadas y corporizadas con objetos (Ishii, 2012; Whitehead, 2018), que en este caso son monumentos prehistóricos a los que se atribuye una agentividad "energética" capaz de provocar una transformación de identidad y un encuentro personal con el "otro" (lo divino, lo sagrado, lo trascendente). Las prácticas se encuentran organizadas a través de un protocolo ritual que las divide en distintas etapas. De una etapa a la otra, los participantes desarrollan progresivamente su atención corporal y prestan especial atención a sus sensaciones corporales. Así es como progresivamente aprenden a utilizarlas como herramientas para verificar, experimentar y vivenciar en qué momento y en qué condiciones su cuerpo entra en contacto con la energía de los megalitos.

El texto comienza con una discusión sobre los trabajos que han puesto en evidencia los roles atribuidos a las sensaciones corporales y las distintas estrategias de enseñanza que son implementadas para producirlas e interpretarlas dentro de las prácticas de inspiración New Age y neopagana. A continuación se describe el contexto de nuestro caso de estudio. Se abordan seguidamente los elementos que distinguen a estas prácticas y las herramientas metodológicas aplicadas. Después, se ilustra el protocolo ritual que organiza las prácticas a partir de un relato etnográfico. Finalmente, se analizan los elementos que componen la pedagogía somática identificada. A modo de conclusión, ahondo sobre la relación que podemos establecer entre esta pedagogía y la eficacia otorgada a las prácticas analizadas, así como también en la importancia del tacto como sentido primordial que permite al participante afectar y ser afectado por las entidades convocadas.

Las prácticas espirituales alternativas como espacios de aprendizaje

La recolección de datos etnográficos sobre interpretaciones heterogéneas del cuerpo, especialmente del "cuerpo sensible" como lugar que somos y construimos para existir (Le Breton, 2010), ha permitido explorar el significado otorgado a las experiencias somáticas en contextos rituales propios



de las espiritualidades alternativas. Algunos ejemplos son las ceremonias neopaganas en las que los participantes aprenden distintos modos somáticos de atención para interpretar ciertas sensaciones corporales como producidas por seres no humanos (Rountree, 2006); los rituales neo-chamánicos en los que distintas experiencias sensoriales y olfativas son puestas en valor por quienes dirigen las prácticas como pruebas de una intervención divina (Lombardi, 2023: 77); y las sesiones de curación energética en las que ciertas sensaciones son presentadas como evidencia de interacción con las "energías invisibles" (Pierini *et al.*, 2023). La omnipresencia de referencias al cuerpo en los discursos de quienes participan en este tipo de experiencias parece deberse a los principios que organizan las prácticas. Como lo ilustra la investigación realizada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2016: 168) sobre el protocolo ritual que organiza las sesiones de baño de vapor prehispánico llamado temazcal, ciertas prácticas funcionan como dispositivos orientados a la producción de sensaciones corporales mediante interacciones ritualizadas del participante con elementos de la naturaleza (árboles, piedras, fuego, agua y tierra, entre otros).

Birgit Meyer (2006) señala que los estudios sobre la experiencia somática aportan conocimientos sobre distintas disciplinas corporales y regímenes sensoriales promovidos por corrientes espirituales contemporáneas. También ponen en evidencia el potencial de diversas prácticas holísticas como espacios donde los practicantes descubren, experimentan e incorporan un corpus de conocimientos relativo al cuerpo y a los sentidos transferible o susceptible de ser aplicado en otros contextos. Los datos expuestos en los párrafos anteriores suscitan la siguiente cuestión: ¿cuáles son los componentes de los procesos de aprendizaje que permiten a los practicantes producir y experimentar estas actividades con su cuerpo culturalmente construido?

Varios análisis han explorado cómo el conocimiento y las habilidades asociadas al cuerpo y a los sentidos se desarrollan en contextos rituales neopaganos. El estudio de Emily Pierini (2016) sobre el proceso de aprendizaje de médiums brasileños identificó cómo los actores desarrollan habilidades para establecer relaciones con los espíritus invocados. Su investigación reveló que dicho aprendizaje toma la forma de una experiencia multidimensional que es a la vez corporal, intuitiva, performativa, conceptual e intersubjetiva. La investigación de David Dupuis (2018) sobre lo que él denomina "aprendizaje visionario" en rituales neo-chamánicos de

ayahuasca que tienen lugar en la Amazonia peruana también reconstruyó procesos específicos de aprendizaje progresivo. Su estudio identificó las interacciones discursivas y pragmáticas que enmarcan el consumo de dicho brebaje alucinógeno y que dan forma a las interpretaciones de las visiones que tienen los participantes.

Aunque estos dos estudios contribuyen a la reconstrucción de procesos de aprendizaje específicos implementados para elaborar experiencias de naturaleza "espiritual", considero que es necesario prestar una atención más profunda a los elementos que configuran la educación somática, tanto en el ámbito individual como en el colectivo, a partir de un enfoque etnográfico sensorial (Pink, 2009). En busca de entender cómo los participantes producen y cultivan un cuerpo capaz de interactuar con entidades no humanas, entre 2015 y 2019 realicé un estudio etnográfico en el sitio arqueológico de Carnac. En los últimos veinte años este espacio se ha convertido en escenario de numerosos cursos, encuentros y ceremonias colectivas orientados a la producción y socialización de experiencias somáticas provocadas por el contacto físico del cuerpo con la superficie de monumentos prehistóricos de piedra.

Contexto del estudio de caso

Carnac es un sitio arqueológico ubicado en el noroeste de Francia célebre por sus numerosos monumentos prehistóricos que toman la forma de bloques de piedra llamados megalitos y de tumbas llamadas túmulos (Figura 1). Diversos grupos se reúnen allí para realizar prácticas colectivas, generalmente de un día de duración. Estas actividades promueven interacciones ritualizadas entre seres humanos y no humanos que son susceptibles de ser experimentadas somáticamente. Una de dichas experiencias fue descrita por Marie, una participante oriunda de la región de Carnac de la siguiente manera:

> Cuando me acosté sobre el megalito, sentí su energía en mi cuerpo, en mi columna vertebral. Sentí que la energía de la piedra me realineaba desde dentro. Eso fue muy poderoso. Realmente sentí la energía del lugar, sentí lo que me estaba haciendo (Marie, 6 de mayo de 2017).[8]

[8] Los actores son citados con seudónimos.



Las prácticas analizadas entremezclan técnicas corporales[9] derivadas de tradiciones populares relativas a los poderes curativos de los megalitos (Boismoreau, 1917) y conocimientos de carácter holista sobre el cuerpo que empezaron a difundirse en Francia a partir de 1980 a través de revistas esotéricas.[10] Marie, como otros participantes, considera que Carnac reúne tres características principales que hacen del lugar un espacio ideal para "conectarse" con ella misma, con la naturaleza y con el universo. Al igual que otros sitios arqueológicos convertidos en lugares de culto por quienes se adhieren a espiritualidades alternativas, el paisaje megalítico de Carnac es considerado como un "paisaje natural sagrado", un "lugar energético" y la obra de "antiguos constructores" que tenían "otros" conocimientos sobre su entorno. Como lo ilustra la siguiente frase, los discursos de los especialistas que dirigen las prácticas hacen eco de estas concepciones: "El paisaje natural sagrado de Carnac, con sus megalitos, nos sirve de entorno para equilibrar nuestras energías" (Eric, 13 de diciembre de 2015). Si los conocimientos de los especialistas son aceptados por los participantes como "legítimos" es porque los primeros ostentan una autoridad moral ante el grupo (Durkheim, 1992 [1902]: 25). Esto significa que su autoridad solo existe si es reconocida por los participantes. Estos últimos le conceden una obediencia consentida porque consideran que el especialista tiene conocimientos sobre los megalitos que son susceptibles de ser reformulados o enriquecidos por sus propias experiencias y conocimientos.[11]

---

[9] Las técnicas corporales movilizadas en las prácticas analizadas ponen en evidencia la manera en que los miembros de una sociedad utilizan su cuerpo. Su análisis en este texto no se limitará a la clasificación de movimientos, sino que implicará su examinación en los contextos histórico-culturales en los cuales se insertan, los objetivos que los actores les confieren y los conocimientos que las nutren (Mauss, 1950: 369).

[10] El proceso de génesis local de las prácticas analizadas fue reconstruido por Dansac (2021: 5-8).

[11] El tipo de autoridad que ostentan los especialistas no la obtienen simplemente en virtud de su cargo y no conlleva una "aceptación irreflexiva" por parte del participante. A diferencia de los maestros que forman parte del sistema educativo francés (Bourdieu y Passeron, 1977: 71), los especialistas no buscan mantener ni promover un orden social determinado y los conocimientos que brindan son susceptibles de ser modificados, nutridos o reformulados por el participante.



Figura 1
Grupo haciendo una caminata energética en los alineamientos
(Dansac, Carnac, 2015)

Las prácticas analizadas no son identificadas por los especialistas como "espirituales" o "rituales". Estos las proponen como actividades lúdicas y terapéuticas. Sin embargo, estas prácticas son experiencias que estructuran y producen subjetividades e identidades. Su potencial "espiritual" reside en la calidad de las relaciones y experiencias que buscan producir un reencuentro con uno mismo y un cambio en las relaciones con uno mismo y con los demás (Heelas, 2009: 792), así como una búsqueda de autenticidad, verdad y trascendencia (Mossière, 2018: 61). Constituyen prácticas rituales porque son portadoras de significados, expresan una serie de valores e ideas culturales, ponen en relación elementos dispares haciéndolos interdependientes, se caracterizan por su dinámica interna y constituyen dispositivos orientados a la producción y socialización de experiencias específicamente de tipo somático. La noción de espiritualidad identificada en los discursos difundidos en estas prácticas está vinculada a una semántica centrada en las energías (telúricas, corporales, emocionales, divinas, cósmicas, universales). Este vocabulario evoca la posibilidad de una curación de tipo holístico en la que cada participante busca reconectarse consigo mismo, con los demás y con el universo (Houseman, 2002: 533).



Las prácticas son heterogéneas en cuanto a la ideología que movilizan, ya que cada una ofrece un marco de interpretación diferente. Pueden basarse en las energías telúricas, la tensegridad de Carlos Castaneda,[12] el neo-chamanismo o la sanación energética del aura. El único requisito para participar es pagar la tarifa establecida por el especialista. Los grupos son heterogéneos, cambian constantemente y están formados por tres tipos principales de actores. Estos desempeñan papeles específicos, respetan una estructura jerárquica vertical y mantienen un orden de género que asigna funciones distintas a hombres y mujeres. El especialista es quien guía a los participantes a través de un protocolo que organiza las prácticas y construye las narrativas que les dan sentido. Todos los especialistas que conocí eran hombres de entre cuarenta y setenta años, la mayoría de los cuales vivían en París, y habían cursado estudios superiores. El especialista se identifica a sí mismo como "chamán" o "*coach* espiritual" y rara vez es autodidacta, ya que adquiere sus conocimientos a través de cursos de formación en el campo de la curación energética. El especialista ofrece una amplia variedad de prácticas que se diferencian entre ellas por su duración, el número de megalitos a visitar y los marcos de interpretación otorgados. Dichas actividades son propuestas en páginas de internet en donde el participante puede elegir la que más le conviene. El asistente del especialista se encarga de mediar la comunicación entre los actores, evitar la monopolización de la palabra, desdramatizar una situación cuando hay un problema y gestionar conflictos. Todas las asistentes que conocí eran mujeres que tenían una relación personal con el especialista. Los participantes son los que pagan la tarifa que cobran los especialistas, que varía entre ciento cincuenta y trescientos euros por día. Los objetivos que los llevan a invertir su tiempo, dinero y esfuerzo en estas prácticas varían. En general, los participantes buscan vivir una experiencia capaz de provocar un cambio inmediato en la percepción que tienen de sí mismos, de los demás y de su entorno. La mayoría de los participantes que conocí eran debutantes, vivían cerca de Carnac y eran mujeres de entre veinticuatro y setenta años con estudios superiores. Tienen un interés común por el ocultismo, la arqueología, la astrología o el desarrollo personal. Los tres tipos

[12] Se trata de un conjunto de movimientos corporales que se asemejan a las versiones occidentales del Tai Chi. Fueron creados por Castaneda (1997), se basa en supuestas técnicas terapéuticas empleadas por sociedades prehispánicas del centro de México.



de actores conforman lo que llamo "comunidades efímeras",[13] ya que no entablan relaciones personales ni duraderas entre ellos.

Herramientas para un estudio etnográfico sobre experiencias sensoriales en contextos rituales

De 2015 a 2019 llevé a cabo un estudio etnográfico en veinte prácticas de inspiración New Age y neopagana realizadas en el sitio arqueológico de Carnac. El objetivo del estudio fue analizar el proceso de construcción y socialización de experiencias consideradas como "espirituales" que se manifiestan de forma somática. Para ello me enfoqué en la situación de los cuerpos de las personas investigadas, así como en el entorno intersubjetivo en el que generan e interpretan sus sensaciones corporales. Siguiendo estas estrategias, busqué aportar nuevos conocimientos sobre el contenido de la "experiencia vivida" de mis interlocutores.

Tomando en cuenta que el estudio se concibió como una fenomenología de la experiencia ritual en un contexto específico, decidí aplicar métodos etnográficos que me permitieran recopilar datos sobre la experiencia sensorial de los participantes al interior de las prácticas analizadas. Al inicio de mi trabajo de campo constaté que las herramientas etnográficas típicas, como la observación participante y las entrevistas semiestructuradas y estructuradas, eran útiles, pero no bastaban para obtener datos detallados sobre los procesos que permiten a los participantes generar e interpretar sus sensaciones corporales. Por ende, integré dos métodos desarrollados por la etnografía sensorial (Pink, 2009): la entrevista somática y la participación sensorial.

La entrevista somática es una herramienta adaptada del método desarrollado por Jaida K. Samudra (2008: 670) en su investigación sobre la experiencia kinestésica. Consistió en hacer preguntas a los participantes sobre la manera correcta de realizar un determinado movimiento corporal indicado por el especialista y luego en seguir sus indicaciones mientras me

---

[13] Esta noción está influenciada por el término de "comunidad imaginada" desarrollado por Benedict Anderson (1983) y retomado por Lisa Aldred (2000: 329-330) en su estudio de los grupos New Age. Para Aldred, el tipo de comunidad que se forja en dichos grupos es "imaginada" porque no se basa en una historia compartida, unas relaciones sociales duraderas o un contexto cultural común. Carece de los elementos que podrían darle un verdadero sentido de pertenencia.



supervisaban realizándolo. Al proceder de esta manera, obtuve respuestas físicas y verbales de parte del participante-mentor, quien recurrentemente corregía mi postura corporal y mis movimientos. Al mismo tiempo, yo llevaba a cabo físicamente las instrucciones que el participante acababa de darme, incluyendo las correcciones. Durante estas entrevistas somáticas desempeñé el papel de aprendiz. Al ser observada y guiada por otros participantes, pude identificar cuándo y en qué condiciones se producen las experiencias somáticas que los participantes valoran como indicadores de la presencia de "energías", "espíritus" u otras entidades convocadas.[14] La participación sensorial es una herramienta concebida por David Howes (2019) en su estudio sobre el significado atribuido a sensaciones en distintas culturas. Consistió en utilizar mi cuerpo, mis sentidos y experiencias corporales como herramientas para analizar la posición espacial de los cuerpos investigados, así como la relación entre movimientos corporales y una determinada sensación.[15] Dicha herramienta encuentra eco en la propuesta de "El diario de campo encarnado" de Hilda Mazariegos (2022), que incluye el registro de la experiencia corporal y emocional del investigador. Los dos métodos que apliqué me exigieron una implicación física y emocional intensa. Los datos recolectados por medio de la aplicación de observaciones participantes, entrevistas verbales, entrevistas somáticas y participaciones sensoriales me permitieron elaborar una triangulación entre mis propias experiencias corporales, las experiencias somáticas de mis interlocutores y sus relatos sobre las mismas.

Los datos recolectados por este estudio me permitieron constatar que la implicación sensorial y física de los participantes es intensa. La importancia que le atribuyen a sus sensaciones corporales, los usos que hacen de su cuerpo y la atención que otorgan a sus sentidos es constante. Podríamos sugerir que el modo somático de atención que dichas prácticas movilizan se caracteriza por los usos que los participantes dan a su cuerpo y sus sentidos como herramientas para comprobar la presencia de las "energías de los megalitos" y constatar la potencialidad de estas. Los datos

[14] Una descripción detallada sobre la implementación de este tipo de entrevista somática y una discusión sobre las problemáticas que surgen al aplicarla se encuentra en Dansac (2020: 310-311).

[15] En mi estudio, la corporización está relacionada con la ejecución de un movimiento y la sensorialidad está asociada a la sensación que produce dicho movimiento.

también señalaron que, desde los primeros minutos hasta el final de cada práctica, los participantes deben realizar simultáneamente múltiples tareas: deben aprender a mover su cuerpo de determinadas maneras, tener pleno control de sus movimientos y prestar atención a las sensaciones corporales que estos provocan. El aprendizaje progresivo de estas acciones conforma el proceso que denomino "pedagogía somática". Mi comprensión de dicho proceso está fuertemente influenciada por el paradigma de corporización de Csordas (1990). Esta noción subraya la interacción y relación entre mente y cuerpo, permite ahondar en las diversas formas en que se experimenta corporalmente la experiencia religiosa o espiritual y explora cómo los individuos experimentan el entorno social y físico con sus cuerpos culturalmente construidos. El concepto de corporización me permitió enfocarme en el cuerpo de los practicantes como base existencial de las experiencias que viven durante las prácticas. Al igual que Csordas (1993: 138), utilicé el término "somático" para referirme a las sensaciones corporales que utilizan los practicantes para experimentar las prácticas en y con su cuerpo. Su noción de "modos somáticos de atención" me incitó a analizar a detalle el contexto físico e intersubjetivo que da lugar a una determinada sensación corporal.

La etnografía sensorial realizada también reveló que dicho aprendizaje somático se implementa gradualmente a través de un protocolo ritual compuesto por fases secuenciales lineales que guían las prácticas, formando un patrón general que siguen todos los especialistas que conocí. En primer lugar, los participantes caminan en grupo hacia un monumento prehistórico. A continuación se colocan lejos del objeto para realizar colectivamente técnicas corporales. Luego, el especialista guía a los participantes a través de un ejercicio de visualización para contactar a los espíritus o guardianes que son los únicos capaces de liberar la energía del megalito. Si la práctica se realiza cerca de un megalito, cada participante toca a continuación el objeto con las palmas de las manos, el pecho, la frente o la espalda. Cuando se realiza a proximidad de una tumba prehistórica, el participante ingresa en el interior donde experimenta sensaciones corporales y olfativas variadas. Por último, los participantes se colocan en círculo cerca del monumento y realizan intercambios verbales para comparar sus experiencias somáticas entre sí. El tipo de pedagogía somática que implementa este protocolo se basa en cuatro elementos principales: el aprendizaje progresivo de un lenguaje sensorial, la ejecución de técnicas



corporales, la práctica de la visualización y la interpretación de imaginarios somáticos. A continuación ilustraré estos elementos a través del relato etnográfico sobre una práctica que no fue realizada en los alineamientos de Carnac, sino en una tumba prehistórica local.

Implementación de una pedagogía somática a través de un protocolo ritual

En una práctica dirigida en mayo de 2018 por Pierre, este *coach* espiritual nos propuso que comenzáramos nuestras actividades visitando un monumento distinto al Gigante de Manio, un megalito de cuatro metros de altura que suele visitarse al inicio de las actividades. Nuestro punto de reunión fue una comunidad cerca de Carnac llamada Le Bono, donde se encuentra una tumba prehistórica llamada el "túmulo de Kernous". Al llegar al lugar, aparcamos en un pequeño estacionamiento a unos cincuenta metros de la tumba. Esta tenía unos ocho metros de altura y treinta y cinco de diámetro. Estaba formada por piedras cubiertas por una gruesa capa exterior de escombros de granito. Esta estructura era la tumba. El único acceso al interior era a través de un túnel a nivel del suelo (Figura 2).



Figura 2
Tumba prehistórica de Kernous
(Dansac, Kernous, 2018)

Una vez que todos llegamos al lugar, Pierre nos pidió que formáramos un círculo y nos explicó que esta tumba neolítica era una de las mejor conservadas de la región y que era seguro visitar su interior. A continuación nos brindó su interpretación del lugar y nos indicó el objetivo de las actividades que íbamos a llevar a cabo de la siguiente manera:

> En el pasado, los druidas realizaban ceremonias sagradas en el interior de esta tumba para aportar bienestar y vitalidad a las personas y a la comunidad. Como ellos, vamos a entrar en esta tumba para realinear y armonizar nuestros centros energéticos, lo que nos permitirá aliviar nuestras dolencias físicas y mentales. También nos permitirá desbloquear, reactivar y volver a estimular la circulación de la energía vital que fluye dentro de cada uno de nosotros. En primer lugar, sus cuerpos tenderán a adaptarse a la frecuencia energética del lugar. En segundo lugar, la energía de la tumba estimulará el proceso de limpieza energética de vuestro ser. Cuando salgáis, os sentiréis mejor, tanto física como emocionalmente. Pero primero, vamos a hacer algunos ejercicios para prepararnos y sacar el máximo de esta experiencia (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Tras su discurso, Pierre nos pidió que siguiéramos en círculo y nos guio a través de una serie de técnicas corporales que nos servirían para identificar colectivamente las diversas experiencias sensoriales que se pueden tener en el interior de la tumba. En primer lugar, teníamos que respirar tranquila y profundamente, concentrándonos en la duración de la inhalación y la exhalación. Luego teníamos que levantar las manos y los brazos al cielo. A continuación, bajábamos lentamente los brazos para apoyar las palmas de las manos en la cabeza y, finalmente, recorríamos con las palmas el largo de nuestro cuerpo hasta llegar a los pies (Figura 3).

Después de repetir esta técnica unas diez veces, Pierre nos pidió que nos pusiéramos en parejas, frente a frente, todavía de pie y fuera de la tumba. Nos dijo que una persona de cada pareja debía permanecer completamente quieta, con la cabeza erguida y los brazos a los lados del cuerpo. La otra persona debía poner las palmas de las manos cerca del cuerpo de su compañero, sin llegar a entrar en contacto directo con él, dejando unos diez centímetros de distancia entre la palma y el cuerpo de la otra persona. Podríamos pensar que el participante inmóvil adopta el rol de un megalito, o de un árbol, o incluso de la estructura exterior de la tumba.



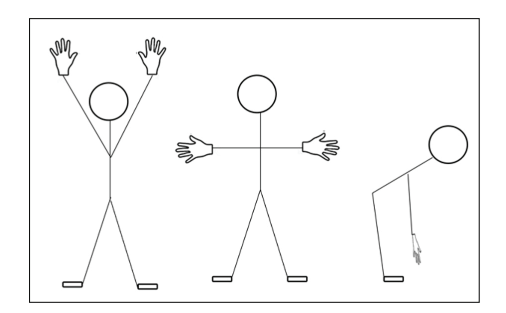


Figura 3
Esquema de las posiciones corporales durante el ejercicio individual (Dansac)

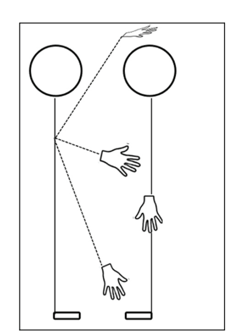


Figura 4
Esquema de las posiciones corporales durante el ejercicio en parejas (Dansac)

La persona que podía mover su cuerpo tenía que levantar las manos con las palmas hacia el cielo, y luego ponerlas por encima de la cabeza de su compañero, sin llegar a tocarlo. Luego tenía que bajar lentamente las palmas de las manos hasta que estuvieran por encima de los hombros, luego a lo largo de los brazos y las piernas, hasta llegar a los pies de la pareja (Figura 4). Al terminar, el compañero inmóvil recuperaba su movilidad y el binomio intercambiaba verbalmente al respecto de las sensaciones corporales que habían experimentado durante la actividad: ligereza o pesadez en los miembros superiores al dibujar el contorno del compañero; calor o frío al ser recorrido por las palmas del otro. A continuación se invertían los roles para repetir el mismo ejercicio.

La práctica de estas técnicas duró una hora. Al finalizar, Pierre nos dijo que ya estábamos preparados para entrar en la tumba, pero que antes era necesario abrir el vórtice de energía que se encontraba dentro de dicho monumento. Para ello, necesitábamos la intervención de un ser que él nos presentó como "el guardián del lugar". Nos explicó que esta entidad era la única capaz de abrir el vórtice. Por ende, de su presencia y colaboración dependía el éxito de la práctica. Según los especialistas, los guardianes tienen una forma antropomórfica, carecen de atributos masculinos y femeninos, están hechos de luz y se comunican mentalmente con seres humanos y no humanos. Viven aquí desde antes de la llegada del ser humano y les gusta estar cerca de los lugares "poderosos". Suelen estar sentados en el suelo y su mirada está siempre fija en la piedra. Para contactarlo, Pierre nos dijo que debíamos cerrar nuestros ojos y visualizarlo.

Con los ojos cerrados, escuché al especialista describirnos lo que él estaba visualizando de la siguiente manera:

> El espíritu tiene forma humana, está hecho de luz y está sentado en el suelo. Está viendo la tumba directamente. Cada uno de vosotros debe pedirle permiso para entrar (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Durante este ejercicio de visualización, el participante no trata simplemente de imaginar un ser "no humano", su objetivo es interactuar con él sin perder de vista la naturaleza conscientemente fabricada de estos entes generalmente invisibles (Houseman, 2016: 232). Por lo tanto, debe esforzarse por reconocer en este espíritu a un ser autónomo y dinámico. Esta clase de interacción es característica de los rituales neopaganos inspirados del nuevo animismo contemporáneo en los que los participantes conceden a las entidades convocadas agencia y reflexividad (Rountree, 2015: 1). Pierre consideraba a este espíritu como un ser capaz de relacionarse con el espacio en el que habitaba, con los seres humanos y no humanos, y consigo mismo.

Unos minutos después de haber finalizado su discurso, Pierre nos indicó que el guardián había accedido a nuestra petición. El vórtice de energía de la tumba había sido abierto. Luego nos señaló que a medida que nos adentráramos en la tumba, iríamos sintiendo un cosquilleo en la piel y sensaciones de frío, calor, ligereza y pesadez en las piernas. Dichas sensaciones serían aún más fuertes una vez que hubiéramos ingresado a la cámara funeraria. El acceso se realizó en fila india, en silencio y despacio. La entrada a dicha estructura desembocaba en un corredor de piedras erguidas que estimé en doce metros de largo, un metro de ancho y un metro y cuarto de alto. Para acceder tuvimos que inclinar la parte superior de nuestro cuerpo a casi noventa grados. El pasillo era ligeramente sinuoso y la luz del sol solo iluminaba la entrada, por lo que pronto nos enfrentamos a la oscuridad. Para iluminar el pasillo y evitar caernos en el suelo irregular, los participantes empezaron a encender la linterna de sus teléfonos móviles. Cuando por fin llegamos a la cámara funeraria, pudimos ponernos de pie. La cámara tenía forma circular, medía unos cinco metros cuadrados y tenía paredes de dos metros de altura. Pierre fue el último en entrar. Enseguida nos dijo que las paredes de esta cámara estaban hechas de piedras levantadas hace diez mil años y que soportaban diez tone-



ladas de piedras y tierra por encima de nuestras cabezas. Luego nos pidió que nos sentáramos en el suelo y apoyáramos la espalda contra la pared.

A continuación, nos dijo que guardáramos silencio y apagáramos las luces de nuestros teléfonos móviles. Todo el grupo siguió estas instrucciones. En cuanto apagamos los móviles, nos vimos envueltos en una oscuridad total. Fue entonces cuando sentí de repente un sinfín de sensaciones corporales simultáneas. El olor a tierra mojada invadió mi nariz y la piel de mis brazos y de mis manos se erizó al instante. Al inhalar, noté que el aire al interior de la tumba era muy frío y húmedo en comparación con el aire cálido del exterior. Como no tenía visión alguna a causa de la oscuridad, decidí cerrar los ojos y palpar las paredes y el suelo de la tumba con las palmas de mis manos. Durante este reconocimiento táctil del nuevo entorno, mis palmas se encontraron con las manos de los participantes que estaban sentados uno a mi lado izquierdo y el otro a mi lado derecho. Al igual que yo, palpaban el suelo y las paredes de la tumba. Durante esta inspección de la cámara funeraria, mis sentidos del oído y del tacto empezaron a agudizarse gradualmente. Primero me concentré en mis sensaciones corporales y después decidí dirigir mi atención a las voces de los demás participantes. Algunos susurraban palabras y frases que me resultaban difíciles de distinguir. Es complicado para mí determinar cuánto duró este momento de reconocimiento sensorial de la tumba. Estar bajo tierra, en total oscuridad y silencio, alteró mi sentido de la orientación espacial y temporal. Mis pensamientos al respecto fueron interrumpidos por la voz de Pierre, la cual resonó de repente entre las paredes de la cámara funeraria. Con una voz tranquila pronunció las siguientes palabras:

> Estamos aquí para volver a reconectar con lo que somos, para redescubrir lo que es esencial en nuestras vidas y poder así sentirnos bien con nosotros mismos y con los demás. Este momento, como todos los demás que compartiremos este día, será esencial. Recargar las pilas aquí te permitirá tomarte un respiro, concentrarte en el momento presente, y experimentar algo que difícilmente tendrás en tu vida cotidiana (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Tras su explicación, Pierre empezó a guiarnos a través de un ejercicio de respiración. Se trataba de una técnica meditativa diseñada para ayudarnos a centrar nuestra atención en los problemas físicos y emocionales que teníamos en nuestra vida cotidiana. Nos lo explicó así:

> Cierra los ojos. Ahora vas a reconectar con lo que eres. Vas a concentrarte en lo esencial de tu vida para recargar tus pilas, sentirte bien contigo mismo y con los demás. Respira hondo y aguanta la respiración unos segundos. Aprovecha este momento para reflexionar sobre lo que te causa estrés, ansiedad, tristeza o enfado. A continuación, espira suavemente y suelta las emociones negativas. Permanece atento a las sensaciones que siente tu cuerpo (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Después de lo que me parecieron unos minutos, el silencio que reinaba en la cámara funeraria fue interrumpido gradualmente por una cacofonía de palabras susurradas, suspiros e inhalaciones que me recordaron que no estaba sola. En este momento, oí a dos participantes que estaban frente a mi compartir en voz baja sus impresiones sobre sus sensaciones corporales. Escuché una voz masculina preguntar: "¿Sientes el frío? ¿Son las energías?". Y una voz femenina responder: "Esta aquí, el espíritu del que nos habló Pierre". La voz de Pierre se oyó de nuevo, interrumpiendo los ruidos y los intercambios susurrados. A continuación, nos dirigió en la repetición de un mantra, "Om".

Pronunciamos el mantra unas quince veces, luego Pierre nos dijo que guardáramos silencio para animarnos una vez más a la autorreflexión sobre nuestras emociones. Tras un momento que me pareció muy largo, nos invitó a volver a encender los móviles y a levantarnos despacio para no lastimarnos y abandonar la tumba. El encendido sistemático de nuestros móviles disolvió de golpe este momento atemporal. La salida de la tumba siguió el mismo protocolo que la entrada. Doblamos nuestro tronco de nuevo para cruzar el pasillo que conducía al exterior. Al salir, mis ojos necesitaron un breve momento para adaptarse a la luz del sol. Una vez todos fuera, Pierre nos reunió en círculo a un lado del túmulo y nos invitó a compartir lo que habíamos sentido. Florence, una estudiante de psicología que formaba parte del grupo, asoció sus sensaciones corporales a un proceso de adquisición de las "energías" situadas en el interior de la tumba. Lo explicó de la siguiente manera:

> Fue una buena idea comenzar el curso aquí. Inmediatamente sentí vibraciones muy fuertes cuando entramos en la tumba. La energía que hay dentro es tan fuerte que no puedes hacer otra cosa que dejarte llevar (Florence, 6 de mayo de 2018).



Después del intercambio de experiencias, Pierre cerró esta primera parte de la práctica diciéndonos que debíamos dar las gracias a los espíritus de la naturaleza y de los antiguos druidas que, según él, resguardaban la tumba. Algunos participantes susurran un "gracias", otros no emitieron ninguna palabra, pero cerraron los ojos y bajaron ligeramente la cabeza en una actitud reverencial. Luego Pierre nos dijo que teníamos que regresar al aparcamiento para recoger los coches y dirigirnos hacia los megalitos de Carnac, donde repetiríamos los mismos ejercicios, pero con una modificación importante. En lugar de visitar otra tumba, iríamos al Gigante de Manio donde cada uno tendría un momento en solitario para tocar la piedra.

Identificación y análisis de elementos que conforman un aprendizaje sensorial progresivo

Como lo he ilustrado anteriormente, las prácticas constan de distintas etapas organizadas por un protocolo ritual a través del cual se implementa una pedagogía somática. Esta conlleva el aprendizaje de un lenguaje sensorial diferente al que el practicante está acostumbrado en su vida cotidiana. El lenguaje al que me refiero moviliza un marco interpretativo específico relacionado con las sensaciones corporales y una jerarquía particular de significados. Así, las sensaciones de frío o calor se reinterpretan como evidencia de la penetración de energías megalíticas en el cuerpo. Las sensaciones de pesadez en los miembros son interpretadas por los participantes como pruebas tangibles de la presencia de estas energías. El tacto se valora como un sentido primordial para experimentar la eficacia de estas prácticas (Figura 5).

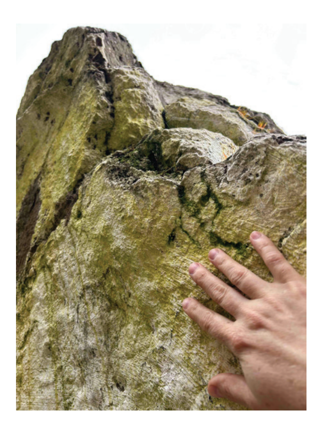


Figura 5
Detección táctil de la energía de un megalito
(Dansac, Wéris, 2023)

Para que los participantes logren apropiarse de este lenguaje sensorial deben respetar tres tareas distintas que se yuxtaponen durante los ejercicios individuales y colectivos. Cada participante debe tomar "conciencia de su cuerpo" considerándolo no como un objeto, sino como un "cuerpo vivo y sensible", capaz de interactuar con seres humanos y no humanos (Andrieu, 2010: 349). Al mismo tiempo, cada uno debe "despertar su cuerpo" incitándolo a "sentir" e interactuar con energías invisibles (Nizard, 2020: 285). Simultáneamente, cada participante debe desarrollar su "atención corporal" (Depraz, 2014: 98) tomando conciencia del funcionamiento de su cuerpo, sus sensaciones corporales, su respiración y sus pensamientos. Para realizar a la vez estas tres tareas, el participante debe hacer todos los ejercicios (nadie puede tomar el rol de espectador), tener en cuenta las instrucciones del especialista, imitar los movimientos y gestos de los demás y concentrarse en sus sensaciones corporales. Además, debe establecer relaciones precisas entre los patrones kinestésicos y el significado que se les da (Figura 6).

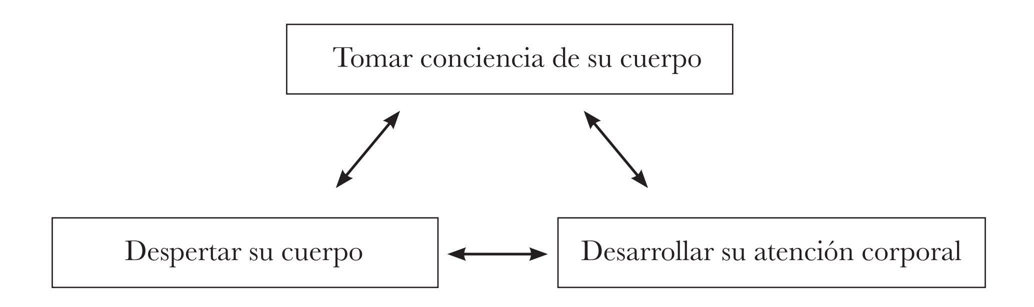


Figura 6
Tareas simultáneas encaminadas al desarrollo de la atención corporal

Por lo tanto, esta pedagogía también incluye la incorporación de imaginarios somáticos que se formulan asociando una técnica corporal a una sensación corporal específica (Csordas, 1990: 18). Estos imaginarios son proporcionados por los especialistas (Tabla 1). Por ejemplo, antes de pedir a los participantes que caminaran lentamente hacia un megalito, Jean (observación del 5 de marzo de 2016), Stephan (observación del 20 de mayo de 2017) y Peter (observación del 5 de mayo de 2018) les advir-



tieron a los participantes que muy probablemente experimentarían una sensación de pesadez en las extremidades superiores e inferiores. Antes de tocar un megalito o entrar a una tumba prehistórica, también les indicaron que podrían sentir sensaciones de hormigueo y de pinchazos en las partes del cuerpo que estuvieran en contacto directo con las piedras. Los datos recogidos muestran que los especialistas evocan constantemente estos imaginarios, desde el inicio hasta el final de las prácticas. En primer lugar, los participantes, que en su mayoría son principiantes, descubren y asimilan estos imaginarios. Luego los reproducen poniéndolos en palabras para compartir sus sensaciones corporales con los demás. Al transmitir estos imaginarios somáticos, los especialistas moldean las experiencias corporales de los participantes, los animan a adoptar una actitud reflexiva y les incitan a asociar sus sensaciones con la presencia de las entidades convocadas. En otras palabras, ellos están activamente guiando, entrenando y significando las experiencias de los participantes. El aprendizaje de estos imaginarios somáticos permite a mis interlocutores inscribir sus cuerpos en el lenguaje sensorial de estas prácticas.

Acción	Imaginario somático
Caminar lentamente hacia un megalito.	Sensación de pesadez en las extremidades superiores e inferiores.
Tocar el megalito con las manos.	Sensaciones de hormigueo y de pinchazos en las palmas de las manos.
Poner la espalda en contacto con el megalito.	Sensación de frío o de calor bajando de la nuca a la base de la columna vertebral.
Poner la cabeza o el vientre en contacto con el megalito.	Sensación de frío o de calor sin desplazamiento en el cuerpo (focalizada).
Poner la oreja en contacto con el megalito.	Sensación de calor en la oreja y sonido de zumbido.

Tabla 1. Ejemplo de imaginarios somáticos implementados en las prácticas

La práctica de la visualización del "espíritu del lugar" y de las "energías de los megalitos" es una técnica meditativa que estimula los sentidos de los participantes y que también participa en la elaboración e interpretación de sus sensaciones corporales. Cuando se practica la visualización en los rituales neopaganos contemporáneos, "el paisaje físico se traza en un marco imaginativo, como una meditación guiada en la que los parti-

cipantes se visualizan a sí mismos caminando por un lugar imaginario o interactuando con seres no humanos" (Butler, 2020: 624). Las visualizaciones pueden tomar la forma de seres no humanos, como los espíritus de la naturaleza y las energías. Pero en el relato etnográfico presentado, su función no se restringe a esto. Los participantes son incitados a visualizar las energías como entes capaces de entrar en contacto físico con su cuerpo.

A manera de conclusión: ¿cómo comprender la relación entre la pedagogía somática implementada y la eficacia atribuida a las prácticas analizadas?

La eficacia que Michael Houseman (2016: 232) atribuye a las prácticas New Age y neopaganas reside en su capacidad de permitir al participante experimentar una "identidad refractada". Al esforzarse por ejecutar los movimientos corporales y experimentar los estados emocionales de "otros" (por ejemplo, los druidas mencionados por Pierre), los practicantes actúan como sujetos divididos entre dos identidades diferentes. Por un lado, los "druidas" que supuestamente ejecutaron y experimentaron estas prácticas hace milenios y, por el otro, los contemporáneos que buscan sentir en su cuerpo los efectos de estas actividades (Houseman, 2010: 65). Este proceso solo puede lograrse estableciendo un régimen de atención particular en el que cada participante debe implicarse física y emocionalmente en las realidades que estas prácticas ponen en valor, pero sin perder de vista el carácter conscientemente fabricado de estas realidades. La identidad refractada se produce cuando el participante se esfuerza por experimentar una experiencia "extraordinaria"[16] en la que se considera a sí mismo y a su cuerpo como extraordinarios, sin perder de vista que es una persona ordinaria con un cuerpo ordinario, y que esta experiencia ha sido concebida y organizada por el especialista que guía la práctica.

Kathrine Rountree (2004) ha elaborado una definición similar de la eficacia de las prácticas New Age y neopaganas. En su obra sobre las espiritualidades asociadas a la "Diosa" en Nueva Zelanda, la autora subraya que los participantes son conscientes del rol del especialista en la fabricación no solo de las prácticas rituales, sino también de los imaginarios y los discursos

[16] Las experiencias "extraordinarias" son acontecimientos que marcan profundamente la subjetividad de las personas implicadas. Irrumpen o interrumpen su comportamiento cotidiano o rutinario (Turner, 1986: 35).



que moldean sus significados. Pero para los practicantes, esto no disminuye en nada los efectos de estas actividades, ya que al participar en estos rituales experimentan sensaciones corporales que asocian a estados afectivos de "renovación" y "conexión con la naturaleza". Según Michael Houseman (2016: 223), el carácter fabricado de las prácticas neopaganas y New Age no afecta la experiencia de los participantes, porque al interior de estas sus intenciones y sus acciones están orientadas en direcciones opuestas. En lugar de asociar sus comportamientos a su estado de ánimo, estos derivan del cumplimiento de las acciones encomendadas por el especialista que, en el caso de nuestro estudio, implementa una pedagogía somática. Por ejemplo, en el momento de la ejecución de ciertas acciones estipuladas en el relato etnográfico presentado, como es el caso de los ejercicios de autorreflexión al interior de la tumba prehistórica, el participante se esfuerza por experimentar un estado afectivo designado por Pierre el especialista como "de armonía" o "de realineamiento". En este contexto, el comportamiento de los actores no expresa su estado de ánimo, ya que este se encuentra dictado por los discursos del especialista. Por ende, las frases "reactiva la energía vital", "reconecta con lo que eres" o "siéntete bien contigo mismo" se convierten en prescripciones que tienen un valor y una eficacia intrínsecos a los que los participantes buscan acceder (Moisseeff y Houseman, 2020: 13).

La relación entre la eficacia de las prácticas y el protocolo que siguen los participantes es aún más clara en el estudio de Rountree (2006: 106-107) sobre las prácticas neopaganas en Malta. Para los que participan, el contacto de su piel con la superficie de los templos neolíticos malteses produce efectos "espirituales" independientemente de las sensaciones corporales experimentadas. Al tocar estas estructuras, su cuerpo y el templo "se alinean" y se fusionan convirtiéndose en un solo objeto "sagrado". La interacción cuerpo a cuerpo con una "energía sagrada" está garantizada por los principios que organizan dichas prácticas, en las cuales no hay imaginarios somáticos. No hay incertidumbre o duda para los participantes, ya que cualquier sensación corporal causada por el contacto de la piel con la superficie del templo se considera como prueba de la presencia de "energías". El efecto es tácito e inequívoco: al tocar el templo y ser tocados por la superficie de este, los participantes establecen el tan deseado encuentro con las energías.

Si el tacto participa de manera sustancial en la verificación de la veracidad de una experiencia "extraordinaria" es porque se ha convertido en un

nuevo estilo de comunicación social y comunitaria del yo. Desde los años noventa, Michel Maffesoli ha explorado cómo el "estilo táctil" participa de una transmutación de los valores y establece otra relación con la alteridad. En este sentido, subraya que el otro "es aquel al que puedo tocar y que me puede tocar" (Maffesoli, 1993: 70). Esta definición abre la puerta a una definición del "otro" como aquel al que afecto y que me afecta. La eficacia de las prácticas analizadas reside en la posibilidad que le otorgan a cada participante de establecer una interacción sensorial recíproca con el "otro", sea este lo divino, la energía o el espíritu de la naturaleza. La pedagogía somática identificada le permite a cada participante aprender a tocar algo que es visible para ser tocado por algo que es invisible, extraordinario e infinito.

Bibliografía

Aldred, Lisa (2000). "Plastic Shamans and Astroturf Sun Danses: New Age Commercialization of Native American Spirituality", *American Indian Quarterly*, 24, (3), pp. 329-352.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*: *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres: Verso.

Andrieu, Bernard (2010). *Philosophie du corps, expériences, interactions et écologie corporelle*. París: Vrin.

Blacking, John (ed.) (1977). "Towards an Anthropology of the Body", en *The Anthropology of the Body*. Londres: Academic Press, pp. 1-28

Boismoreau, Émile (1917). "Notes à propos de l'utilisation thérapeutique des mégalithes dans la Bretagne", *Bulletin de la Société Préhistorique de France*, 14, (3), pp.158-160.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

— y Jean-Claude Passeron (1977). *Reproduction in Education Society and Culture*. Londres y Beverly Hills: Sage.

Butler, Jenny (2020). "Contemporary Pagan Pilgrimage: Ritual and Re-Storying in the Irish Landscape", *Numen*, 67, (5-6), pp. 613-36.

Castaneda, Carlos (1997). *Magical Passes: The Practical Wisdom of the Shamans of Ancient Mexico*. Nueva York: Harper Perennial.

Csordas, Thomas J. (1990). "Embodiment as a Paradigm in Anthropology", *Ethos*, 18, (1), pp. 5-47.



— (1993). "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8, (2), pp. 135-156.

Dansac, Yael (2020). "Embodied Engagements with the Megaliths of Carnac: Somatic Experience, Somatic Imagery, and Bodily Techniques in Contemporary Spiritual Practices", *Journal of Religion in Europe*, 13, (3-4), pp. 300-324.

— (2021). "The Enchantment of Archaeological Sites and the Quest for Personal Transformation", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 23, pp. 1-22.

De la Torre Castellanos, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). "La mexicanidad y los circuitos New Age. ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 153, pp. 183-206.

— y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2016). "El Temazcal: un ritual prehispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 18, (24), pp. 153-172.

—, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Yael Dansac (2021). "Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 23, pp. 1-22.

Depraz, Natalie (2014). *Attention en vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences sociales*. París: Presses Universitaires de France.

Dupuis, David (2018). "Apprendre à voir l'invisible. Pédagogie visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne", *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 2, (17), pp. 20-42

Durkheim, Émile (1992) [1902]. *L'éducation morale*. París: Presses Universitaires de France.

Harvey, Graham (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Londres: Hurst.

— (ed.) (2013). The *Handbook of Contemporary Animism*. Londres: Routledge.

Heelas, Paul (2009). "Spiritualities of Life", en Peter Clarke (ed.). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 758-782,

Houseman, Michael (2002). "Qu'est-ce qu'un rituel ?", *L'Autre*, 3, (3), pp. 533-538.

— (2010) "Des rituels contemporains de première menstruation", *Ethnologie Française*, 40, (1), pp. 57-66.

— (2016). "Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ?", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 174, pp. 213-237.

Howes, David (ed.) (2018). "Introduction: On the Geography and Anthropology of the Senses", en *Senses and Sensations: Critical and Primary Sources. Geography and Anthropology.* Londres: Bloomsbury, pp. 1-22.

— (2019). "Multisensory Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 48, (1), pp. 17-28.

Ishii, Miho (2012). "Acting with Things: Self-poiesis, Actuality, and Contingency in the Formation of Divine Worlds", *Journal of Ethnographic Theory*, 2, (2), pp. 371-388.

Jamison, Ian (2011). "Embodied Ethics and Contemporary Paganism". Tesis de doctorado. Milton: The Open University.

Le Breton, David (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. París: Plon.

Lombardi, Denise (2023). *Le néo-chamanisme. Une religion qui monte ?* París: Editions du Cerf.

Maffesoli, Michel (1993). *La contemplation du monde, figures du style communautaire*. París: Grasset.

Mauss, Marcel (1950). *La notion des techniques du Corps*. París: Presses Universitaires de France.

Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina (2022). "El diario de campo encarnado. Apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo", en F. Jacobo y M. Martínez-Moreno (eds.). *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. México: UNAM, pp. 335-352.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception.* París: Gallimard.

— (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.

Meyer, Birgit (2006). *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion.* Ámsterdam: Vrije University.

Moisseeff, Marika y Michael Houseman (2020). "L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels", en L. Kaufmann y L. Quéré (dirs.). *Les émotions collectives*. París: EHESS, pp. 133-168.

Mossière, Géraldine (2018). "Des esprits et des hommes : regard anthropologique sur le sujet spirituel", *Théologiques*, 26, (2), pp. 59-80.





Nizard, Caroline (2020). "S'ac-corps-der, approfondissement de l'attention corporelle dans les pratiques de yoga", en B. Andrieu (ed.). *Manuel d'emersiologie. Apprends le langage du corps*. San Giovanni: Mimesis, pp. 272-340.

Pierini, Emily (2016). "Becoming a Spirit Medium: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer", *Ethnos*, 81, (2), pp. 290-314

—, Alberto Groisman y Diana Espirito Santo (2023). *Other Worlds, Other Bodies. Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*. Nueva York y Oxford: Berghahn.

Pike, Sarah (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press.

Pink, Sarah (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage.

Rountree, Kathryn (2006). "Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrims and Embodiment at Sacred Sites", *Body & Society*, 12, (4), pp. 95-115.

— (2004). *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand*. Londres: Routledge.

— (ed.) (2015). "Introduction. Context is Everything: Plurality and Paradox in Contemporary European Paganisms", en *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*. Nueva York y Oxford: Berghahn, pp.1-23.

Samudra, Jaida Kim (2008). "Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience", *American Ethnologist*, 35, (4), pp. 665-681.

Turner, Victor (1986). "Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience", en Victor Turner y Edward Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 33-44.

Whitehead, Amy (2018). *Religious Objects. Uncomfortable Relations and an Ontological Turn to Things*. Londres: Taylor and Francis.

Yael Dansac (Ciudad de México, 1984) es investigadora posdoctoral en el Centro Interdisciplinario de Estudio de las Religiones y de la Laicidad de la Universidad Libre de Bruselas. Es doctora en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ha llevado a cabo investigaciones etnográficas en México, Francia, Bélgica y Reino Unido. Sus temas de estudio incluyen interacciones rituales entre seres humanos y no-humanos, religión y ecología, antropología del cuerpo y sacralización contemporánea de sitios arqueológicos. Fue investigadora visitante en la Universidad de Glasgow y becaria del programa europeo de excelencia en la investigación Marie Sklodowska-Curie Actions. Entre sus numerosas publicaciones destaca el libro que coeditó con Jean Chamel intitulado *Relating with More-than-Humans: Interbeing Rituality in a Living Word* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2022).

CONTENIDO

Vol. 7, núm. 14, septiembre 2024-febrero 2025
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999





ENCARTES MULTIMEDIA

ENTREVISTAS

DISCREPANCIAS



RESEÑAS CRÍTICAS



DIRECTORIO









Encartes, año 7, núm 14, septiembre 2024-febrero 2025, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista.